علم مقارنة الأديان بين سؤالي المفهوم والموضوعية: دراسة تحليليّة مقارنة

عبد الرّزاق عبد الله حاش•

الملخص

تتناول هذه الدراسة بمنهج تحليلي مقارن، مفهوم علم مقارنة الأديان وإمكانيّة تطويره بصورة موضوعية. وتضمن البحث محورين؛ تناول المحور الأوّل مفهوم علم مقارنة الأديان وتعريفه. وتناول المحور الثاني، مسألة إمكانيّة الحصول على منهج محايد لدراسة الدّين بطريقة موضوعيّة، والجدل الذي أُثِيرَ حوله، وما تمخّض عن ذلك من اتجاهات فكريّة لدراسة الدّين. وتضمنت الخاتمة أهم نتائج البحث، مع التنويه بأهمية هذا العلم وإمكانيّة قيام العلماء بتطويره، مع الاعتراف بأن المسائل المتعلقة بمفهوم هذا العلم وأسسه المعرفيّة، كانت وما زالت محل خلاف بين العلماء.

الكلمات المفتاحيّة: علم مقارنة الأديان، الموضوعيّة، إمكانيّة الحصول عليه، مقاربات العلماء.

Comparative Religion between Concept and Objectivity: Analytical Comparative Study

Abstract

This study uses analytical and comparative methods to analyze the concept and objectivity of the discipline of comparative religion. The study is divided into two themes. The first one deals with the definition of the discipline of comparative religion. The second deals with issues related to the objectivity of this discipline. The study concludes with acknowledging the importance of comparative religion, and the need to develop its content and methodology. However, scholars in this field of study have and will continue to have different understandings of the concept of comparative religion.

Keywords: Discipline of comparative religion, objectivity, methodology, approaches.

• دكتوراه في أصول الدين ومقارنة الأديان، أستاذ مساعد بكلية العلوم، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، البريد الإلكتروني: hashi@iium.edu.my

تم تسلّم البحث بتاريخ ١٤/٢/٢٠١٠م، وقُبل للنشر بتاريخ ٢٥/٧/٢٠١١م

مقدمة:

يختص علم مقارنة الأديان بالوقوف على حقيقة المعتقدات الدينيّة، والتّعرّف على مدى صحتها، وما تشابه منها، ومواطن الخلاف بينها. إلا أن المسائل المتعلقة بمفهوم هذا العلم ومقاصده ثم إمكانيّة الحصول عليه، لم تكن محل اتفاق بين العلماء على مرّ العصور؛ لأسباب بعضها يعود إلى مسألة مفهوم هذا العلم وإمكانيّة صياغة المنهجيّة المتّبعة في دراسة الأديان، ثم مدى موضوعيّة علم مقارنة الأديان، وبعضها الآخر يتعلق بتحديد الموضوع الذي يتّصل به علم مقارنة الأديان وهو الدين ومفهومه.

ومن الأسئلة التي تثار هنا: هل بإمكاننا فهم الظّاهرة الدينيّة على نحو موضوعيّ ومقارن في آن واحد؟ وإذا كان الجواب عن هذا السؤال بالإيجاب، فما هي المقاربة المنهجيّة التي نتّبعها؟ وكيف نعرِّف علم مقارنة الأديان؟ وما العناصر الضروريّة لهذا التّعريف لكي يصبح تعريفًا جامعًا ومانعًا؟ ثمّ ما الأسس المعرفيّة والفكريّة لصياغة المنهج العلميّ لدراسة الأديان؛ أهي الأسس الفلسفيّة أم الاجتماعيّة أم الكلاميّة؟ وهل يكفي الوقوف عند وصف المعتقدات الدينيّة وتحليلها، أم يتطرق الأمر إلى الحكم عليها بالخطأ أو الصواب؟ وما مدى موضوعيّة الدّرس المقارن للدين؟

يهدف هذا البحث إلى تناول إجابات العلماء عن هذه الأسئلة وغيرها، التي تثار من وقت لآخر حول مفهوم علم مقارنة الأديان وإمكانيّة بنائه بصورة موضوعية.

أولاً: علم مقارنة الأديان وسؤال المفهوم

من حيث الأصل اللغويّ، تشير قواميس اللغة العربيّة إلى أن مادة "قَارَنَ مُقَارَنَةً وقِرانًا" تعني اقترنَ به وصَاحَبَهُ، وقَارنَ بين القوم أي سوّى بينهم، وقارن بين الزوجين قِرانًا: جمع بينهما، وقارن الشيء بالشيء: أي وازنه به، أو شدّه ووصله به.[1] وتتضمن المعاني

[1] ابن منظور، جمال الدين. **لسان العرب**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت، ج١١، ص١٣٩. انظر أيضاً:
- مجمع اللغة العربية. **المعجم الوسيط**، إسطنبول: دار الدعوة، ١٩٨٩م، ج١، ص٧٣٠.
- معلوف، لويس. **المنجد في اللغة والأعلام**، بيروت: دار المشرق، ط٤٢، ٢٠٠٧م، ص٦٢٥.

اللغوية لكلمة "المقارنة" هنا عدّة مفاهيم كالوصل، والجمع، والمصاحبة، والتسوية والربط، وهي مفاهيم تدل على الاقتران والمصاحبة والاشتراك. وفي اللغة الإنجليزية نجد أنّ كلمة (compare) تعني الموازنة أو الفحص من أجل التعرّف على التشابه من عدمه.[٢] وعليه يمكن تعريف المقارنة بأنها: وسيلة للفصل بين شيئين وصولاً للحكم. ولفظ مقارنة الأديان (comparative religion)، مُخْتَصَرٌ من عبارة الدراسة المقارنة للدّين (the comparative study of religion)، وعند ظهوره في الأوساط العلميّة في الغرب، كان هذا اللفظ مرادفًا لمصطلح علم الأديان، أو ما يعرف في الثّقافة الألمانيّة (religionswissenschaft)، وما يعرف في الثّقافة الفرنسيّة.[٣] وإلى جانب لفظ الدين المقارن،[٤] عُرِفَ هذا العلم بمسميات مختلفة مثل تاريخ الأديان،[٥] وعلم الأديان،[٦] ودراسة الأديان،[٧] وكلها مسميات تشير، بمستويات متفاوتة، إلى الجهد المعرفيّ الذي يهدف إلى

[2] J. Milton Cowan (ed.), *A dictionary of modern written Arabic*, (London: Macdonald and Evans LTD, 1960), p.760

[٣] المرجع السابق.

[٤] ومع وقفة يسيرة مع مصطلح "الدين المقارن" الذي هو ترجمة حرفيّة للفظ الإنجليزي (comparative religion)، نلاحظ أنه وإن كان يستقيم تعبيره في اللغة الإنجليزيّة؛ إذ يفيد الدرس المقارن للدين، إلا أن لفظ "الدين المقارن" لا يخلو من ركاكة تعبيرية في اللغة العربيّة، وأخرى مفاهيميّة، خاصة في الفكر الإسلاميّ؛ إذ توهم الركاكة التعبيريّة إلى وجود "دين مقارن"، ودين آخر "غير مقارن". أما الركاكة المفاهيميّة، فهي -كما قال السيد محمد العقيل المهدي- توهم من حيث التعبير مساواة الدين الحنيف (الإسلام) بغيره من إلحاد وعبادة الأوثان، وهو ما جعل بعضهم في الفكر الإسلاميّ يرفض لفظ "مقارنة الأديان"، لأن الإسلام عنده وحي من السماء لا شك فيه، وأما غيره من الأديان فلا ضمان في أصالتها، وقد غيرتها الأيدي الفاسدة فلا سبيل إلى مقارنتها بالدّين الإسلاميّ. انظر:

- المهدي، السيد محمد عقيل بن علي. **مقدمة في علم مقارنة الأديان**، القاهرة: دار الحديث، ط٢، ص١٠.

[٥] مصطلح "تاريخ الأديان" (history of religion) كان مشهورًا عند الأوروبيين عند بداية دراساتهم العلميّة للدين في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، خاصة عند العلماء الألمان؛ لكن يبدو أنه لم يكتب له شهرة واسعة في الأوساط العلميّة، مقارنةً بلفظ مقارنة الأديان، وذلك أن لفظ تاريخ الأديان، يوهم حصر علم المقارنة بالاهتمام بالجانب التاريخي لنشأة الأديان، علماً بأن عمليّة المقارنة للدين ليست محصورةً بالسرد التاريخيّ للدين بل تشمل دراسة المبادئ الفكريّة وتقويم الأفكار الأساسيّة للدين، وهو ما لا يفيده لفظ "تاريخ الأديان" على الأقل من حيث الدلالة اللفظيّة.

[٦] لفظ علم الأديان (science of religion)، مصطلح وظّفه ماكس ميلر؛ عالم اللغويات الألمانيّ، في محاضرته التي ألقاها في المعهد الملكيّ في لندن عام ١٨٧٠م، وتمت طباعتها ونشرها بوصفها كتاباً عام ١٨٧٣م.

[٧] يبدو أن لفظ "دراسة الدين" أشمل من حيث التعبير عن غيره من الألفاظ في التعبير عن الجهد المعرفي لدراسة الدين، لكونه يشمل مستويين من دراسة الدين؛ داخليّ وخارجيّ. يفيد في المستوى الأوّل دراسة الدين وتعاليمه من شرائع

دراسة الظاهرة الدينيّة بشكل مقارن. ومن الناحيّة التاريخيّة، يؤكد ميرسيا إلياداٍ (Mircea Eliade) صاحب الموسوعة الدينيّة (encyclopedia of religion)، أنَّ مصطلح مقارنة الأديان لم يكن حاضرًا في الأدبيات المعرفيّة لدى الأوروبيين في العصور القديمة، ولم يظهر مصطلح علم مقارنة الأديان في كتابات الباحثين الأوروبيين الذين درسوا الفكر الدينيّ في العصور الوسطى، حتى نهاية القرن التاسع عشر الميلاديّ؛ إذ أطلقها لأوّل مرة ماكس ميلر بقوله: لماذا نتردد عن تطبيق منهج مقارن لدراسة الدين؟[8] ويجزم ميرسيا إليادا،[9] أن عدم ظهور المصطلح في أوروبا إلا في عصور متأخرة (القرن التاسع عشر)، معناه غياب رؤية علميّة ذات أسس منهجيّة لدراسة الأديان عن الأوساط العلمية والمعرفية في أوروبا.

ومن حيث التعريف العلميّ لهذا العلم في الغرب، يشير أريك شارب في مدونته تاريخ مقارنة الأديان، إلى أنه ومع أن علم الدّين المقارن كان حاضراً في الأدبيات المعرفيّة في أوروبا منذ سبعينيات القرن التاسع عشر الميلادي، كما ذكرنا آنفاً؛ إلا أن مفهومه

وعقائد من أجل تطبيقها خاصة عند المؤمنين بها، كما يفيد في المستوى الثاني دراسة الدين بشكل مقارن بغيره من الأديان وفق منهج علميّ ومعرفيّ معين.

[8] *Introduction of science of religion*, London, 1873, p.15, cited in: Sharpe, Eric J. *Comparative religion: A history*, London: Duckworth, 1975, xii

[9] Eliade, Mircea. Comparative Religion in *The Encyclopedia of Religion*, New York: Macmillan, 1987, p.578.

وهذا الجزم هو ما يفيده كلام ماكس ميلر؛ عالم اللغويات الألمانيّ، في محاضرته التي ألقاها في المعهد الملكيّ في لندن عام ١٨٧٠م، التي أكد فيها ميلر، الحاجّة الماسّة في الأوساط المعرفيّة الغربيّة للحصول على منهج عمليّ محايد وموضوعيّ لمقارنة الأسس الفكريّة والعقديّة للأديان الكبرى للعالم، مع الإشارة إلى أن ذلك لم يتمّ الحصول عليه، على الأقل لدى علماء الغرب، وإن كان ميلر أظهر ثقته في إمكانيّة الحصول عليه، بقوله: إن الحصول على علم الأديان المبني على الموضوعيّة والمقارنة العلميّة للأديان العالميّة الكبرى، بقي مسألة وقت الآن، وهو مطلب أولئك (العلماء) الذين لا يمكن تجاهل أصواتهم. هذا الموضوع وإن كان ما زال أمراً مستقبليّاً وليس أمراً قد تحقق، إلا أن عنوانه أصبح مألوفاً في ألمانيا، وفرنسا، وأمريكا؛ وقد اكتسب هذا الموضوع اهتمام كثير من الباحثين، كما أن نتائج البحوث المتعلقة به أمر يترقبه الجميع. ومن ثمّ، وجب على أولئك الذين عكفوا على دراسة الأديان وأصولها المقدّسة، أن يتناولوا هذا الموضوع بجديّة علميّة. انظر:

- Muller, Max. *Introduction of Science of Religion*, London: Longmans. 1873), p.34

الاصطلاحيّ لم يَحظَ بتعريف علميّ جامعٍ ومانعٍ، إلا في بداية القرن العشرين الميلاديّ، خاصّة في مدونة جوردن "مقارنة الأديان: جذورها وتطورها"، التي طبعت عام ١٩٠٥م، وفيها عرَّف جوردن علمَ مقارنة الأديان، بأنه: "الدرس العلميّ الذي يقارن بين أصول المعتقدات وأشكال الطقوس والعبادات لأديان العالم، لمعرفة أوجه التشابه والتباين بينهم، وتحديد القواسم المشتركة وعلاقة بعضها ببعض، ومعرفة مواطن القوة والضّعف فيما بينهم من خلال المقابلة والموازنة، كأجناس."[١٠]

وفي هذا التعريف تحديد لعنصرين مهمّين لهذا العلم، هما؛ مفهوم هذا العلم ووظيفته، يَتَمَثَّلُ الأوّل في دراسة أصول المعتقدات وأشكال الطقوس والعبادات لأديان العالم على نحو مقارن، في حينَ تَمَثَّلَ الثاني في معرفة أوجه التشابه والتباين بينهم، وتحديد القواسم المشتركة وعلاقة بعضها ببعض، كأجناس. ولأنه تضمن هذين العنصرين، اكتسب هذا التعريف قبولاً واسعًا في الأوساط العلميّة الغربيّة—كما يشير إلى ذلك أريك شارب. فقواميس الدّين المقارن في الغرب تدور في فلكه.

وعلى سبيل المثال لا الحصر، نجد تعريفاً مشابهاً للتّعريف الأول من حيث المضمون، في الموسوعة الإلكترونيّة ويكيبيديا، وإن اختلف عنه في التعبير، مفاده، أن مقارنة الأديان هي: "مجال دراسة الدين، الذي يقوم بتحليل أوجه التشابه والاختلاف بين الموضوعات، والأساطير، والطقوس والمفاهيم بين أديان العالم."[١١] ونلاحظ أن هذين التعريفين اتفقا على أن موضوع علم مقارنة الأديان هو المعتقدات الدينيّة، وأن وظيفته هي المقارنة الموضوعيّة للدين، التي تتوقف عند وصف المبادئ والقيم الدينيّة وتحليلها، وتحليل تواريخها، وتحديد مدى التشابه والتباين بينها.

---

[10] Jordan, Louis Henry. *Comparative religion: Its genesis and growth*, Atlanta: Scholars Press, 1905, p.63, see also:
- Sharpe, Eric J. *Comparative religion: A history*, (London: Duckworth, 1975), xii.

[11] http://en.wikipedia.org/wiki/Comparative religion (22 February, 2010)

ومع أن تعريف جوردن تضمَّن ذكر كون المعتقدات الدينية مجالاً للدّراسة، إلا أن تعريف ويكيبيديا أضاف "الأساطير أو الخرافة" بوصفها جزءاً من مادة الدرس العلميّ لمقارنة الأديان؛ أي إن التعريف الأخير لعلم مقارنة الأديان لم يفرّق بين الدين والأسطورة. ونلاحظ أمراً مهماً غاب (أو غُيِّبَ) عن هذين التعريفين، وهو عدم تضمنهما العنصر المعياريّ لهذا العلم (judgments)، الذي به تتميّز المعتقدات إلى حقّ وباطل؛ حقّ يجب الأخذ به، أو باطل لا قيمة له. ولم يصرّح كل من هذين التعريفين ما إذا كان يحقّ لمؤرّخة الأديان تمييز المعتقدات إلى حقّ وباطل أم لا. وسواء كان غياب العنصر المعياريّ من تعريف مفهوم علم مقارنة الأديان عن قصدٍ، لكون الكاتب لا يؤمن بضرورة إدخاله، أم لكونه يؤمن بفقدان التعاليم الدينيّة للقيمة الذاتيّة (القدسيّة)، أو عن غير قصدٍ، فإن غيابه منه يجعل التعريف غير مستوفٍ لشروط قبوله بوصفه تعريفاً جامعاً ومانعاً عند مؤرّخة الأديان في الفكر الإسلاميّ، الذين يعدّون عنصر التمييز بين الحق والباطل في الدين عنصرًا محوريًّا في هذا العلم، كما سنرى ذلك لاحقًا.

أما مفهومه الاصطلاحيّ عند مؤرّخة الأديان في الفكر الإسلاميّ، فإن هذا العلم من الناحيّة التاريخيّة كان جزءاً من الثقافة الإسلاميّة منذ عصورها الأولى؛ إذ ظهرت في الدوائر المعرفيّة والأكاديميّة للفكر الإسلاميّ -منذ بداية القرن الثالث الهجريّ- كتابات علميّة ذات طابع كلاميّ، تهدف إلى دراسة أصول الأديان وطوائفها المختلفة من حيث معرفة تواريخ نشأتها ومعرفة أفكارها العقديّة والفكريّة. ولا يلبث القارئ لدراسات علماء المسلمين عن الأديان والفكر الدينيّ في القرن الثالث الهجري وما بعده، أن يلاحظ توظيف علماء المسلمين ألفاظًا تضمَّنت الجهد المعرفيّ المقارن للدين دون ذكر لفظ المقارنة،[١٢] مثل: "الملل والنحل"، أو "الفَرْق بين الفِرَق"، و"الأهواء والملل والنحل"؛ بمعنى

[١٢] انظر:

- الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم. **الملل والنحل**، صححه وعلق عليه: فهمي محمد، بيروت: دار الكتب العلميّة، ط٢، ١٩٩٢م.
- البغدادي، عبد القادر بن طاهر. **الفرق بين الفرق**، القاهرة: درا المعرفة، ١٩٠٠م.

أنهم وظّفوا مفهوم علم مقارنة الأديان دون ذكر المصطلح. وهؤلاء وإن لم يذكروا لفظ المقارنة، فإنهم درسوا الأديان والمعتقدات، عبر تطبيق مناهج وصفيّة وتحليليّة نقديّة، من خلال الإشارة إلى الفروق الجوهريّة والشكليّة بين تلك الأديان وتعاليم الإسلام. وظهرت الملامح الأولى لعلم مقارنة الأديان في الفكر الإسلاميّ من الناحية التاريخيّة ضمن علم الكلام، الذي كانت وظيفته بيان المعتقدات الدينيّة والدفاع عنها.[١٣] لكننا نلاحظ أن هذا العلم اكتسب استقلاليته وبدأ يأخذ مكانته العلميّة على يد العامريّ (ت:٣٨١هـ) والبيروني (ت:٤٤٠هـ) وغيرهم من عمالقة تاريخ الفكر الإسلاميّ، الذين أدركوا قصور النّهج الجدليّ وعدم جدواه في دراسة المعتقدات الأخرى.

ونلاحظ أهميّة التحديد الأوليّ "لغايته ومعالمه المنهجيّة"، قبل تحديد مفهوم هذا العلم لدى علماء مؤرّخة الأديان في الفكر الإسلاميّ. وعند تحديده لمفهوم هذا العلم في كتابه "الإعلام بمناقب الإسلام"،[١٤] عدّ العامريّ هذا العلم ضمن "العلوم المليّة"، وذكر أنه، هو العلم الذي بوساطته نتمكن من دراسة الدين وأسسه المعرفيّة والفكريّة، وغاية هذا العلم- في رأيه- تتمثل في "تمكين الإنسان لمعرفة الحق من الدين"،[١٥] بشرط أن يكون هذا العلم مبنياً على أُسس معرفيّة "لا يعرض الشك عليها، ولا يجوز السهو والغلط فيها".[١٦] وفي

– ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد. **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، تحقيق: محمد بن إبراهيم نصر، وعبد الرحمن عميرة، بيروت: دار الجيل، ١٩٨٥م.

[١٣] يعرف علم الكلام بأنه علم يبحث فيه عن ذات الله تعالى وصفاته، وأحوال الممكنات من المبدأ والمعاد على قانون الإسلام. انظر:

– الجرجاني، محمد بن علي. **التعريفات**، تحقيق: إبراهيم الأبياري، بيروت: دار الكتاب العربي، ٢٠٠٢، ص١٢٩.
ولم تكن وظيفة هذا العلم مقصورة على دراسة القواعد الاعتقادية المكتسبة عن الأدلة الشرعية الإسلاميّة، بل كما أشارَ إليه الفارابي، كان هذا العلم يشمل البيان والدفاع عن الدين والملة؛ إذ إن علم الكلام في رأي الفارابي، هو: صناعة الكلام التي يقتدر بها الإنسان على نصرة الآراء والأفعال المحمودة التي صرح بها واضع الملة وتزييف كل ما خالفها. انظر:

– الفارابي، أبو نصر محمد بن محمد. **إحصاء العلوم**، حققه وقدم له وعلق عليه: عثمان أمين، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٦٨م، ص٧٠.

[١٤] العامري، أبو الحسن محمد بن يوسف. **كتاب الإعلام بمناقب الإسلام**، تحقيق ودراسة: أحمد عبد الحميد غراب، بيروت: دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، ١٩٦٧م، ص٩٩.

[١٥] المرجع السابق، ص١٠٩.

[١٦] المرجع السابق، ص٣٤.

رأيه أن النـزعات الفكريّة المتطرفة؛ (الإلحاد والجحود) غير مجدية في دراسة الدين، لكونها تؤدّي إما إلى اعتقاد لا يستند إلى "أساس عقليّ متين"، يؤدّي في النهاية إلى: "حيرة وارتياب"، وإما إلى اعتقاد "يؤثر اللذات العاجلة في هذه الحياة الدنيا، ولا يهتم بأمر العاقبة،"[١٧] وهما في رأيه يمثلان حالة فكريّة مرضيّة تنافي الموضوعيّة المعرفيّة لدراسة الدين. ومن أجل مراعاة الموضوعيّة العلميّة في الدرس المقارن للدين، جعل العامريّ العقل مقياساً وحكماً في مقارنته للأديان؛ إذ يجب على مؤرّخ الأديان؛ "أن يتحقق رجحان ما يؤثره من الأبواب الأربعة على ما يزنه منها، لا بحسب الاقتداء بالسلف بل بمقتضى العقل الصريح."[١٨]

ورسم العامري المعالم الأساسيّة للدّراسة الموضوعيّة للتراث الدينيّ، واشترط أمرين مهمّين لنجاحها، هما:

أولاً: أن لا يوقع (الكاتب) المقايسة إلا بين الأشكال المتجانسة؛ أعني ألا يعمد إلى أشرف ما في هذا فيقسيه بأرذل ما عند صاحبه، ويعمد إلى أصل من أصول هذا فيقابله بفرع من فروع ذاك.

ثانياً: ألا يعمد إلى خلّة موصوفة في فرقة من الفرق، غير مستفيضة في كافتها، فينسبها إلى جملة طبقاتها.[١٩] وفي رأي العامري: "متى حافظ العاقل في المقابلة بين الأشياء على هذين المعنيين، فقد سهل عليه المآخذ في توفية حظوظ المتقابلات، وكان ملازماً للصواب في أمره."[٢٠]

أما العالم المسلم، أبو الريحان البيروني (ت: ٤٤٠هـ)، الذي وصفه المستشرق الألماني إدوارد سخاو، بعد قراءة أعماله وترجمتها إلى اللغة الإنجليزية، لا سيّما كتابه عن الموروث

[١٧] المرجع السابق، ص١١٠.

[١٨] ويشير في افتتاحيّة الكتاب إلى أن كتابه ليس كتاب حجاج العامة من الناس، الذين ضعفت عقولهم عن إدراك الحق والاهتداء إليه، ويؤكد أن كتابه يهدف وضع الحقيقة مع الذين يستعملون عقولهم ليهتدوا إلى سبيل الحق؛ إذ العاقل في رأيه من يهتدي بعقله وعلمه عكس من يقلّد الآباء. انظر:
- العامري، **الإعلام بمناقب الإسلام**، مرجع سابق، ص١٢٤.

[١٩] المرجع السابق، ص١٢٧.

[٢٠] المرجع السابق، ص١٢٧.

الثقافيّ والدينيّ للهند، بأنه: "أعظم عقلية عرفها التاريخ،"[٢١] فإنَّه قدّم مفهومًا قريبًا ممّا ذهب إليه العامريّ. وفي مقدمة كتابه "تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة بالعقل أو مرذولة"، أشار البيروني إلى أن الوصول إلى الموضوعيّة العلميّة في الكتابة عن الآخر ليست بالأمر الهين، وتكاد تعدّ ضرباً من المستحيلات، لكنها ممكنة. وتناول البيروني أسس المنهج العلميّ لدراسة الدين، ذاكراً أنَّ هذا العلم يمثّلُ نوعاً من أنواع الخبر، مقارنًا بين الخبر والكتابة، وعدّ الكتابة العلميّة عن الأديان الأخرى جزءاً من الخبر عنها؛ إذ في رأيه: "لولا خوالد آثار القلم"، لما تيسر لنا، "العلم بأخبار الأمم".[٢٢] لكنّه يعود ويشير إلى أن الخبر أو الحديث عن الآخر ومعتقداته، ليس بالأمر الهين، لكونه أمراً: "يقابل الصدق والكذب على صورة واحدة، وكلاهما لاحقان بالخبر من جهة المخبرين لتفاوت الهمم وغلبة الهراش، والنزاع على الأمم."[٢٣]

وفي رأيه يتنوع الخبر أو الكتابة عن الشيء على حسب المخبرين والكُتَّاب من حيث الصدق والكذب، ومن حيث الدّقة والموضوعيّة،[٢٤] وهنا تظهر أهميّة الموضوعيّة في الكتابة والخبر عن الآخر ومعتقداته. ثم إن البيروني يذكر أن روح الحجاج الكلاميّ، أو الدراسات التي تهدف إلى الدفاع عن معتقد الكاتب على حساب المعتقدات المدروسة، غير مجديّة في دراسة الأديان. كما أنَّ سوء النقل لتراث الآخر أو التعامل غير الدقيق مع النصوص المقدّسة لدى الآخر، لا تؤدّي إلى نتيجة معتبرة في دراسة الأديان. ثم إنَّ البيروني حدد

[21] Edward C. Sachau, *Al-Biruni's India: An account of the religion, philosophy, literature, geography, chronology, astronomy, customs, laws and astrology of India about AD 1030,* (New Delhi: Oriential Books Reprint, 1983).

[٢٢] البيروني، أبو الريحان محمد بن أحمد. **تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة**، بيروت: عالم الكتب، ط٢، ١٩٨٣م، ص١٣.

[٢٣] المرجع السابق، ص١٣.

[٢٤] فمن مخبر عن أمر كذب يقصد فيه نفسه، فيعظم به جنسه ويزري بخلاف جنسه. ومن مخبر عن كذب في طبقة يحبهم لشكر أو يبغضهم لنكر، وهو مقارب للأول؛ فإن الباعث على فعله من دواعي المحبة والغلبة. ومن مخبر عنه متقرباً إلى خير بدناءة الطبع، أو متقياً لشر من فشل وفزع. ومن مخبر عنه طباعاً، كأنه محمول عليه غير متمكن من غيره، وذلك من دواعي الشرارة وخبث مخابئ الطبيعة. ومن مخبر عن شيء جهلاً وهو المقلد للمخبرين. انظر:
- البيروني، **تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة**، مرجع سابق، ص١٣.

المعالم الأساسيّة لهذا العلم بـ: "الصدق والأمانة" العلميّة في نقل الأخبار ونقدها، وعدم الاعتماد على المسطور الذي تمّ نقله من "غير تهذيب".[٢٥] ويرى ضرورة: "القصد إلى الحكاية المجردة، من غير ميل ولا مداهنة،"[٢٦] في تحليل النصوص المقدسّة والتراث الثقافيّ لذلك المجتمع، ويبقى هدف هذا العلم -في رأيه- الوصول إلى: "الحق".[٢٧] وأخيراً يشير البيروني إلى عدم جدوى الحجاج الكلاميّ في هذا المجال، فينأى بنفسه عنه بقوله: "وليس الكتاب كتاب حجاج وجدل حتى أستعمل فيه بإيراد حجج الخصوم ومناقضة الزائغ منهم عن الحق، وإنما هو كتاب حكاية فأورد كلام الهند على وجهه، وأضيف إليه ما لليونانيين، من مثله، لتعريف المقاربة بينهم."[٢٨]

وبناءً على هذه الأطر المنهجيّة والمعرفيّة، عُرِّفَ علم دراسة الأديان في الفكر الإسلاميّ الحديث، بأنه: "علم يبحث في الملل من حيث منشأها وتطورها وانتشارها، وأتباعها، وفي العقائد والأصول التي تتركز عليها الملل المختلفة، وفي أوجه الاختلاف والاتفاق فيما بينهما، مع المقارنة والمناقشة والرد."[٢٩] وهنا لم يعد مفهوم هذا العلم مقصوراً على عمليتي "الوصف والتّحليل"، كما هو الحال في تعريف علماء الغرب له، بل تضمّن عناصر إضافيّة مثل "المناقشة والردّ"، وهي عناصر ذات طابع معياريّ يتجاوز بها هذا العلم من كونه أداة وصف وتحليل، إلى أداة تصويب وتمحيص. وعليه فإن علم مقارنة الأديان، في هذا المفهوم هو فن علميّ: "يقارن بين الأديان لاستخلاص أوجه الشبه والاختلاف بينهم، ومعرفة الصحيح منها والفاسد؛ إظهارًا للحقيقة [الدين] بأدلة

---

[٢٥] يفتتح البيرونيّ كتابه بالحديث عن فضيلة الصّدق في الخبر فيقول: "إنما صدق القائل ليس الخبر كالعيان لأن العيان هو إدراك عين الناظر عين المنظور إليه في زمان وجوده وفي مكان حصوله، ولولا لواحق آفات بالخبر لكانت فضيلته تبين على العيان والنظر لقصورها على الوجود الذي لا يتعدى آنات الزمان وتناول الخبر إياها وما قبلها من ماضي الأزمنة وبعدها من مقتبلها حتى يعم الخبر لذلك الموجود والمعدوم معا." انظر:

- البيروني، **تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة**، مرجع سابق، ص١٣.

[٢٦] المرجع السابق، ص١٥.

[٢٧] المرجع السابق،ص١٥.

[٢٨] المرجع السابق، ص١٦.

[٢٩] جواد، أحمد عبد الله. **علم الملل ومناهج العلماء فيه**، الرياض: دار الفضيلة للنشر والتّوزيع، ط١، ٢٠٠٥م، ص١٠.

يقينية،"[٣٠] من حيث معرفة تواريخ نشأتها وتكوينها، ومن حيث تحليل مكونتها الفكريّة والعقديّة، وتأثيرها الاجتماعيّ، ومواطن انتشارها وأتباعها.

ثانياً: علم دراسة الأديان وسؤال الإمكان

يذكر مؤرّخة الأديان أمثال العالم المسلم العامري (ت:٣٨١هـ) في كتابه "الإعلام بمناقب الإسلام"،[٣١] وأبو الريحان البيروني (ت:٤٤٠هـ) في كتابه "تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة بالعقل أو مرذولة"،[٣٢] وإسماعيل الفاروقيّ، الذي أفرد أبحاثًا علميّة قيّمة للدّرس العلميّ المقارن للدّين،[٣٣] في كتابه الأخلاق المسيحيّة (Christian Ethics)،[٣٤]

---

[٣٠] المهدي، **مقدمة في علم مقارنة الأديان**، مرجع سابق، ص١٣.

[٣١] عند مقارنته الإسلام بالأديان الأخرى، ذكر العالم المسلم العامريّ، أن الدراسة المقارنة للدين ليست ممكنة فقط من الناحية النظريّة، وإنما ممكنة من الناحيّة العمليّة. وفي رأيه، أن هذا الدّرس لا يشمل فقط الأركان الاعتقادية للأديان، بل إنه يشمل النظم السياسية والجوانب التاريخيّة للأديان، لكونها (الأديان) تمتلك "خططًا ومماليك"؛ أي إن كلاً من الديانات العالميّة ذات كينونة اجتماعيّة وسياسية، مما يجعل الدّرس المقارن للدّين -في رأيه- أمراً ممكناً. انظر:

- العامري، **الإعلام بمناقب الإسلام**، مرجع سابق، ص١٢٣.

[٣٢] ويذكر البيرونيّ آفة من قصد الحكاية عن الآخر والمخالفين، وكيف تؤثر معتقدات المؤلف على كتابته، وصعوبة التجرّد عن التحكمات السابقة عند الحديث عن الآخر. لكنه يؤكد في الوقت نفسه إمكانيّة دراسة معتقدات الآخرين، شرط الابتعاد عن الحجاج والجدل. انظر:

- البيروني، **تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة**، مرجع سابق، ص١٥.

[٣٣] كتب إسماعيل الفاروقي دراسات علميّة رصينة عن دراسة الأديان والحوار الدينيّ، منها:

- al Faruqi, Isma'il Raji. *Christian Ethics*, Montreal: McGill University Press, 1967.
- al Faruqi, Isma'il Raji. *Islam and Other Faiths*, Edited by Ataullah Siddiqui, Leicester: The Islamic Foundation, 1998.
- al Faruqi, Isma'il Raji. *Trilogue of Abrahamic Faiths*, Herndon, VA.: International Institute of Islamic Thought, 1991.

[٣٤] ويقرّ إسماعيل الفاروقي أن الطّبيعة التركيبيّة للظّاهرة الدينيّة ليست من باب الحقائق المجرّدة، كما أنها لا تحتوي فقط على قيم معياريّة خاصّة، وإنما تجمع بين النّوعين في كلٍّ تركيبي معقّد. فهي- كما وصفها الفاروقي: "life-facts"؛ أي إنها حقيقة ذات قيمة معياريّة، تجمع بين مستوى الحقائق ومستوى القيم المعياريّة، وبالإمكان الحصول على منهج يُتيح لنا دراستها حسب هذا التّوصيف. انظر:

- al Faruqi *Christian Ethics*, opt, p1.

وأريك شارب في مدونته "تاريخ مقارنة الأديان"، وجوردن في كتابه "مقارنة الأديان: جذورها وتطورها"، وغيرهم ممن درسوا الفكر الدينيّ قديمًا وحديثًا، إمكانيّة صياغة منهج علميّ موضوعيّ لدراسة الأديان ومعتقدات الآخرين، مع إقرارهم بالتعقيدات والصعوبات التي في طريق ذلك.

١. إمكانيّة الحصول على المنهج المقارن للدين:

ومع إقرار مؤرّخة الأديان بإمكانيّة الحصول على منهج علميّ لدراسة الأديان على نحو علميّ وموضوعيّ، إلا أنّ هناك اعتراضات وتساؤلات تثار من وقت لآخر حول إمكانيّة الحصول على منهج علميّ موضوعيّ لدراسة الأديان،[٣٥] وذلك للآتي:

أ. لكون الدّين يشمل مسائل غير موضوعيّة تتعلق في مجملها بقضايا نفسيّة وروحيّة (جوّانيّة) يصعب على الباحث تقويمها على نحو موضوعيّ من خلال المناهج العلميّة التجريبيّة.[٣٦] أضف إلى ذلك أن مقارنة الأديان عمليّة ذات طرفين؛ ثقافة الكاتب وتكوينه الفكريّ والمعرفيّ من جهة، وضرورة التعامل مع المعتقدات المدروسة بموضوعيّة، من جهة أخرى. ولكل من هذين الطرفين متطلباته؛ إذ يتطلب الطرف الأول مثلاً، الأخذ بالحسبان المعتقدات السائدة في ثقافة الكاتب وتراكماته الفكريّة والمعرفيّة قبل دراسته للأديان الأخرى، التي تؤثّر في الغالب في طريقة تفكيره وتصوراته عن ثقافة الآخر ومعتقداته. أما الطرف الثاني فإنه يتمثل في الاهتمام بالأديان التي يدرسها الباحث، وضرورة التعامل معها بموضوعيّة. وجَمْعُ الاهتمامين أمر في غاية الصعوبة، وإن كان لا يصل حد الاستحالة.

- زين، إبراهيم محمّد، "**الحوار الإسلامي المسيحي في السودان: أسس معرفية ومعضلات تاريخية**"، الموقع: http://www.mubarak-inst.org

[35] The study and classification of religions, in *Eencyclopaedia of Britannica*, London: Encyclopaedia of Britannica, Inc. 15th ed., v.26, p.549

[٣٦] **موسوعة المعارف البريطانيّة**، مرجع سابق، ج٢٦، ص٥٤٩.

ب. يضيف بعضهم اعتراضًا آخر ويقول: إذا كان من المستحيل أن يؤمن الإنسان بأكثر من دين واحد في وقت واحد، فهل يمكن له دراسة دين غير دينه بطريقة علميّة مما لم يؤمن به.[٣٧]

ت. ومما يعقّد الموضوع، هو أن طريقة المعرفة والاهتداء إلى حقيقة التعاليم الدينية من إله، وعبادات، وأوامر مقدّسة، هي طرق غير محسوسة (الوحي أو الإلهام)، وليس من السهل الإتيان بها أو الحصول عليها من خلال التَّجربة الموضوعيّة؛ إذ لا يوجد اختبار موضوعيّ بطريقة الحصول على المعارف الدينيّة. وعليه فكيف يمكن الجزم أنه بمقدورنا امتلاك المعرفة الحقيقيّة عن طبيعة تلك التعاليم، ما لم نتمكن من اختبار طرق الحصول عليها من خلال مناهج التجربة الحسيّة؟

هذه الاعتراضات وغيرها –في رأي بعضهم–[٣٨] تجعل الحصول على منهج موضوعيّ لدراسة الدّين أمراً شبه مستحيل.

لكن، ومع أن هذه الاعتراضات تعبّر عن تساؤلات جادّة تتعلق بمسألة الحصول على منهج علميٍّ لدراسة الدّين على نحو موضوعيٍّ، إلا أن هناك –من حيث المبدأ– إحساسًا عميقًا لدى مؤرّخة الأديان مفاده أن الاستسلام إلى تلك الاعتراضات يجعلنا مكتوفي الأيدى، أو على الأقل عاجزين عن دراسة الدّين، وهو أمر أشبه ما يكون إهمالاً معرفيًّا لا مسوّغ له، لا من الناحيّة النظريّة ولا العمليّة؛ إذ كيف يصحّ (من الناحيّة النظريّة)، أن تتمّ دراسة جوانب الحياة المختلفة من طبيعة، وفكر، واجتماع، بطرق علميّة في العصر الحديث، باستثناء الدّين، الذي عدّه بعض علماء الاجتماع "أعلى مظاهر الطبيعة الإنسانيّة، واكثرها جاذبيّة."[٣٩] ولكون الدِّين ظاهرة محوريّة في صياغة التصورات الفكريّة وأنماط الحياة في كثيرٍ من المجتمعات البشريّة، ولما للدين أيضًا من دور حاسم

---

[٣٧] المقارنة تتطلب القبول المبدئي للتعدد الديني، كما تتطلب المرونة الذهنيّة من حيث التعايش مع الآخر، وهو أمر قد يتعارض مع إصدار الأحكام القيميّة، من حيث التصويب والرد على المعتقدات الأخرى.

[38] The study and classification of religions", in *Eencyclopaedia of Britannica*, opt, v.26, p.549

[٣٩] شالي، فيلسيان. **موجز تاريخ الأديان**، ترجمه عن الفرنسيّة: حافظ الجماليّ، دمشق: دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، ط١، ١٩٩١م، ص١٥.

وفاعل في تشكيل معالم الحياة المعاصرة، فعليه يجب: "على أهل الذكر والفكر منّا صياغة نظريّة متكاملة عن الدِّين."[٤٠]

ومن الناحيّة العمليّة، قدّمت مناهج دراسة الأديان أُكُلها المعرفيّ في مجال دراسة العقائد وثقافة المجتمعات البشريّة، مما جعلها تحتلّ مكانتها العلميّة في مسيرة التاريخ البشريّ، ولهذا يصرّ غالبيّة الدّارسين للفكر الدِّينيّ على إمكانيّة دراسة الدين.[٤١] ويرون أن الدِّين -وإن كان يتعلق بقضايا في جوهرها نفسيّة وروحيّة- يمكن دراسته على الأقل من الناحيّة النظريّة، بوصفه ظاهرة ذات أبعاد متداخلة ومتضايفة، كالبعد النظريّ الذي يتشخص في الأصول النّظريّة للدِّين مثل أصول العقائد، والبعد العمليّ الذي يشمل المنظومة الأخلاقيّة والأعياد الدِّينيّة والطّقوس التّعبديّة، والبعد التّنظيميّ الإداريّ مثل المعابد والكنائس، والبعد العاطفيّ الوجدانيّ الذي يتمظهر في نظم البناء وهندسته، وفي الشّعر، والموسيقى، والفنون عموماً.

٢. موضوعيّة علم مقارنة الأديان:

يرى علماء دراسة الأديان إمكانيّة تجاوز هذه الإشكاليّة، عبر ترسيم أُطر منهجيّة وأخلاقيّة يلتزم بها الباحث في دراسته للتراث الدينيّ.[٤٢] ويرون إمكانيّة تجاوز الاعتراضات

---

[٤٠] عبد الحميد، عرفان. **النصرانيّة: نشأتها التاريخيّة وأصول عقائدها**، كوالالمبور: دار التجديد للطباعة والنشر والترجمة، ط٢، ٢٠٠٥م، ص١٩.

[٤١] لمزيد التفصيل عن الآراء المتعلقة بإمكانيّة دراسة الأديان ومقارنتها؛ انظر:

- البيروني، **تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة**، مرجع سابق.
- العامري، **كتاب الإعلام بمناقب الإسلام**، مرجع سابق.

- Sutherland, Stewart. *The world's religions,* London: Routledge, 1988, p.7.
- Smart, Ninian. *The world's religions: old traditions and modern transformations*, England: Cambridge University Press, 1989, p12-21.
- Neusner, Jacob, *the Way of Torah: An Introduction to Judaism* California: Wadsworth Pub. Co., 1979, p.3.
- Eliade, Mircea and Kitagawa, Joseph, *The History of Religions: Essays in Methodology,* Chicago: University of Chicago Press, 1959.

[٤٢] انظر:

الثلاثة المذكورة آنفًا المتعلقة بمدى موضوعيّة المنهج المقارن للدين والحصول عليه، في حالة توفر شروطٍ ثلاثة، ذكرها أريك شارب، في كتابه تاريخ مقارنة الأديان، وهي:

أ. وجود رغبة حقيقيّة لدراسة الأديان تسعى إلى فهم المكونات الفكريّة والثقافيّة للأديان المقارنة.

ب. توفر المادة العلمية سواء كانت هذه المادة أساسيّة أو ثانويّة عن المعتقدات والأفكار الدينيّة التي تحت الدراسة والبحث.

ت. وجود منهج علميٍّ مقبول، يقوم الكاتب من خلاله بترتيب المعلومات بطريقة معقولة.[٤٣] وفي حالة توفر هذه الشروط، يمكن للباحث في الدرس المقارن للدين -في رأي علماء مقارنة الأديان أمثال أريك- تقديم دراسة علميّة موضوعيّة.

لكن هذه الشروط في حد ذاتها تبدو فضفاضة ولا تخلو من ملاحظات منهجيّة؛ إذ يحقّ للقارئ أن يتساءل عن المقصود بـ: "الرغبة الحقيقيّة" التي تسعى لدراسة الدّين، ودوافعها. وعلى وجه التحديد، هل هي رغبة إسقاطيّة تهدف إلى رفض قدسيّة الدين؟ أو هي رغبة تتوقف عند الوصف والتحليل للتعاليم الدّينيّة دون إصدار أحكام قيميّة؟ أو هي رغبة تتجاوز الوصف والتحليل إلى إصدار أحكام قيميّة تصنّف الأفكار الدينيّة المدروسة إلى حق يجب الأخذ به، وباطل يجب الكفّ عنه؟

والرغبة الإسقاطيّة هي تلك التيارات الوضعيّة التي أنكرت قدسيّة الدين، والتي درس أصحابها المعتقدات الدينيّة؛ إما لكونها صنيعة البشر، ابتكروها لتفسير ما هو مجهول لديهم من ظواهر طبيعيّة، أو نفسية، أو اجتماعية، وإما لكونها أفيون الشعوب كما قال كارل ماركس.[٤٤] وذهب بعضهم أمثال سيجموند فرويد إلى أبعد من ذلك؛ إذ درس الدين بوصفه ظاهرة نفسيّة، وتوصّل إلى أن الدين في جوهره: "استجابة وردّ فعل لحالة

- البيروني، **تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة**، مرجع سابق، ص١٥-١٦.
- العامري، **الإعلام بمناقب الإسلام**، مرجع سابق، ص١٢٣-١٢٤.

43 Sharpe, Eric J. *Comparative Religion: A History*, opt, p.2
44 Goldstein, Warren S. *Marx, Critical Theory, and Religion: A Critique of Rational Choice*, Boston: Brill, 2006.

عصابية نفسية لا غير،"[45] ودوركايم الذي درس الظاهرة الدينيّة بوصفها ظاهرة اجتماعيّة، وجزم بأن الدّين: "خداع اجتماعيّ،"[46] وغيرهم من الذين أسقطوا الدّين من الاعتبار.

ولا شك في أن هؤلاء كانت لديهم رغبة حقيقيّة في دراسة الظّاهرة الدّينيّة، لكن مناهجهم في دراسة الدّين أثارت حفيظة الجماعات الدّينيّة، مما جعل العديد في مجال الدّين المقارن، يشكّكون في قدرة تلك المناهج على تقديم دراسات يُعتدّ بها عن الدّين.

وفي مقابل الرغبة الإسقاطيّة للدّين، نلاحظ وجود فريق من علماء مؤرّخة الأديان (علماء الأنثروبولوجيا الاجتماعيّة) الذين يؤمنون بدراسة الظاهرة الدّينيّة بوصفها ظاهرة اجتماعيّة تستحق الدّراسة (مثل أيّ ظاهرة اجتماعيّة أخرى) وفق مناهج علم الاجتماع، وعلم النفس وعلم الأنثروبولوجيا، دون إصدار أحكام قيميّة في صحة المعتقدات أو بطلانها؛ إذ يرون أن الحديث عن الحق والباطل وإصدار أحكام قيميّة (judgments) في دراستنا للأديان، يبعدنا عن الحيادية التي يفرضها علينا البحث العلميّ. وهم وإن لم ينكروا قدسيّة الدّين علنًا إلا أن دراستهم تؤدّي إلى النتيجة الإسقاطيّة، لكونهم لا يعترفون بجذور ربانيّة ولا أصول سماويّة للأديان. فأصحاب هذه الميول يرون أن الحديث عن الحق والباطل في دراستنا للأديان والأساطير وإصدار الأحكام التصويبيّة (evaluative judgments) يبعدنا عن الحيادية التي يفرضها علينا البحث العلمي، ومن ثمّ لا فضل لمعتقد دون آخر، لكونها؛ أي المعتقدات الدينية إنتاجًا بشريًّا يخضع للسيرورة التاريخية والثقافية للإنسان. ومع أن علم مقارنة الأديان في السابق كان يهدف إلى معرفة صحة المعتقدات الدينيّة أو بطلانها، إلا أن غايته في المدارس الغربيّة الحديثة باتت تنحصر في الوصف والتحليل من خلال مناهج علم الاجتماع، وعلم النفس، وعلم الحفريات الجيولوجية.[47]

---

45 Freud, Sigmund. *The future of an illusion*, translated and edited by James Strechey, London: W.W. Norton and Company, 1961.

46 Durkheim, Emile. *Elementary Forms of the Religious life*, translated by Carol Cosman, Oxford: Oxford University Press, 2001.

47 *The study and classification of religions*, ***Encyclopaedia of Britannica***, opt, v.26, p.549

وثمّةَ اهتمام آخر يرى أصحابه، خاصة عند مؤرّخة الأديان في الفكر الإسلاميّ، أن علم مقارنة الأديان فن علميّ بوساطته يميّز العلماء بين الحق والباطل من الأفكار العقديّة الدينيّة، ويهدف إلى معرفة الحق والانتصار أو الدفاع عنه بأدلة يقينيّة، تتحكم إلى البداهة العقليّة تارةً، أو النصوص الصحيحة الموحى بها تارةً أخرى.

وعلى كلٍّ وكيفما كان الأمر، فإن ترجيح الاحتمال الأوّل يؤدّي إلى نتيجة سلبيّة، وهي عبثيّة هذا العلم لكونه ينفي حقيقة مجال الدين، بينما الاحتمال الثانيّ وهو التّحليل والوصف للدّين وتعاليمه، دون إصدار أحكام قيميّة، يقلّل أيضاً من قيمة هذا العلم وأهمّيّته؛ إذ لا فائدة من العلم إذا لم يرشدنا إلى قناعة فكريّة ذات قيمة معياريّة. وفي المقابل، فإن ترجيح الاحتمال الثالث وهو رغبة دراسة الدّين من أجل إصدار أحكام قيميّة موصولة إلى الحقّ والتّمسك به، يجعلنا عرضة للجدل الكلاميّ المذموم، أو الدّفاع عن الخصوصيّات الثقافيّة، وهو أمر ينافي الموضوعيّة المعرفيّة المطلوبة من هذا العلم، ما لم تكن هناك أسس موضوعيّة لإصدار الأحكام القيميّة مع الابتعاد عن الجدل والحجاج الكلاميّ المذموم.

وإذا كان الأمر كذلك، فكيف يمكن لنا صياغة منهج موضوعيّ مقارن للدّين، لا يهدف إسقاط قدسيّة الدّين من الاعتبار، مع الابتعاد عن الجدل الكلاميّ المذموم، نتمكّن بوساطته دراسة الدّين على نحو موضوعيّ؟

٣. صياغة منهج مقارنة الأديان وغايته:

ثَمَّةَ سؤال آخر يتعلق بالشرط الثالث من ضمن الشّروط التي ذكرها أريك لتجاوز مسألة مدى موضوعيّة مناهج علم مقارنة الأديان، وهو الشرط الذي يَنُصُّ على "وجود منهج علميّ مقبول"، وهو: على أيّ أساس تتمّ صياغة المنهج المقارن للدّين؟ وعلى وجه التحديد: أَمِنْ خلال وجهة نظر الكاتب؛ إذ يختار الكاتب منهج دراسته للمعتقد الدّينيّ وفق تصوراته (الكاتب) المعرفيّة والعلميّة، أم أن طبيعة المعارف الدينيّة المدروسة، مهما كان نوعها، هي التي تحدد نوعيّة الأطر المنهجيّة لدراسة الدّين؟ والجزم بكلا الاحتمالين يؤدّي إلى نتيجة واحدة، وهي نسبيّة مناهج مقارنة الأديان؛ إذ لا يمكن تعميم نتائجها

العلميّة، لكونها تمثل في هذه الحالة؛ إما وجهة نظر الكاتب وتصوراته الفكريّة أو المعرفيّة قبل دراسته للدّين، وإما وجهة نظر المعتقدات الدينيّة المدروسة. والاحتمال الثالث، هو صياغة المنهج المقارن للدين من خلال وجهتي نظر الكاتب والمعتقدات المدروسة معًا، عبر أُطرٍ معرفيّة وقيميّة مشتركة، وهو أمر -على الرغم من المتاعب المحفوفة به- غير مستحيل.

ويبدو لي أن الاحتمال الأخير هو ما دعا إليه المرحوم الفاروقيّ في كتابه "أخلاق المسيحيّة". وفيه يرى الفاروقيّ ضرورة أن يتحرك دارس الظّاهرة الدينيّة بصورة عقليّة ونفسيّة حرّة من قيود قيمه الدّينيّة وثقافته إلى قيم الدّين والثّقافة قيد الدّرس، وذلك عن طريق وضع قيمه الدّينيّة وثقافته بين قوسين حتى لا تشوش عليه فهمه، ولا تتدخل في إملاء أي تحكمات تمنعه من فهم الظّاهرة الدّينيّة قيد الدرس، وبهذه الكيفية تُتاح له الفرصة أن يعيش مع الظاهرة الدينية قيد الدّرس مدة يستمع إليها وهي تخاطبه، وبالتالي يُتاح له فهمها كما يفهمها صاحب تلك الظّاهرة. من بعد هذه الرحلة المتأنية ينتقل إلى مستوى آخر للحكم على فهمه لتلك الظاهرة وفق قواعد كليّة إنسانيّة للفهم تخضع لها الظاهرة الدّينيّة. وبهذه الحركة الثلاثية: بداية بالّدين، والثقافة التي تنتمي إليها، ثم الظاهرة الدّينيّة المفارقة لدينه وثقافته، نهاية بمستوى القيم الإنسانيّة الكليّة الحاكمة والضّابطة لمعايير الفهم، يستطيع المرء الوصول إلى فهم وتقويم موضوعيّ لتلك الظاهرة ويكون الحكم عليها؛[48] إما بالصّحة أو الخطأ الذي يلزم إعادة تأهيلها حتى تستقيم مع نظام الفهم والحكم الموضوعيّ.

وهذا المنهج مثلما هو صالح لدراسة الدّين والثقافة المفارقة، فهو كذلك يصلح لدراسة الدّين والثّقافة التي ينتمي إليها الدّارس، فبالكيفيّة ذاتها التي تخضع لها تلك الثّقافات والديانات المفارقة، يخضع لها دين الدارس وثقافته، بالكيفية نفسها من الجرأة

---

48 al Faruqi, Isma‘il Raji. *Christian Ethics*, opt, p1.

انظر أيضاً:

- زين، "**الحوار الإسلامي المسيحي في السودان: أسس معرفية ومعضلات تاريخية**"، مرجع سابق.

والحيدة، فما ظهر منها أنه بحاجة إلى إعادة التأهيل لأنه لا يتسق مع مبادئ الفهم الكلية قُضي فيه بذلك، وبُيّنت معالم إعادة فهمه؛ لأن دراسة الأديان الأخرى الغرض الأسمى منها -عند الفاروقي- هو الوصول إلى الحقّ والوقوف معه، ومعالمه هي معالم الكلمة السواء، يجتمع عليها الكل بسبب أنها أصل التّدين، وما الدّيانات المتعددة في العالم إلا مظاهر لذلك الأصل الجامع، افترق الناس عنها بسبب التحريف التاريخي والتدليس واللبس في الفهم.[٤٩]

ثالثاً: تحليل ومقارنة

بناءً على هذا التباين في تحديد مفهوم هذا العلم، تباينت مناهج علماء مؤرّخة الأديان ومقارباتهم لدراسة الأديان. وإذا نظرنا إلى المقاربات المنهجيّة التي اتبعها دارسو الفكر الديني بعامّة قديمًا وحديثًا، نجد أمامنا مقاربات ثلاثاً لدراسة الدّين، هي: الاتجاه الإلحاديّ، بشقيه الفلسفيّ والأنثروبولوجيّ، والاتجاه التبريريّ الكلاميّ، بشقيه التبريري والدّفاعيّ، والاتجاه الموضوعيّ ذو الطابع الأنثروبولوجيّ القيميّ. فالاتجاه الإلحادي لدراسة المعتقدات الدينيّة هو الاتجاه الفكريّ، الذي درسَ أصحابه الدّينَ وفق معطيات الفلسفة الطبيعيّة أو مناهج علم الاجتماع، وتوصل أصحابه إلى أن الدّين في جوهره موروث ثقافيّ، وأن مصدر الأديان والمعتقدات هو الإنسان، فهي بشرية ابتدعها الناس دون أن تأتيهم من الخارج؛ فمصدرها إما العقل المجرّد، وإما العاطفة والوجدان. وعليه ينفي

---

[٤٩] إعادة التأهيل وفقًا لتلك المبادئ الكلية يكشف معالم التحريف والتدليس واللبس، ومن ثم فإن إعادة الفهم هي استراتيجية مأمونة للرجوع بتلك الأديان إلى أصولها، فإن كانت الأديان مصدرها هو الحق عز وجل، وهي تسعى إلى التعريف بذلك الحق وإثباته في حياة الناس، فإن الدخول في حوار علمي مع المفارق لنا في الدين والعقيدة هو الوصول إلى ذلك الحق، وبالوصول إلى ذلك الحق يتأكد معنى الشهادة على الناس. لا شك في أن هذا الموقف المعرفي لا يأبه لموقف اللا أدرية والشك المطلق في إمكانية وجود مبادئ عامة يتفق عليها العقلاء من الناس في مسائل الأخلاق والدين، فالعودة إلى نسبية الأديان والأخلاق في نظر هذا الموقف المعرفي هي دعوى متهافتة، وواقعة لا محالة في أغلوطة، مفادها: إن صحت دعوى النسبية في الأخلاق أو الدين فهي خاطئة، لأنها تتبنى زعم نسبية الأديان والأخلاق في إطار نص إطلاقي، فإن صح زعمها فالدعوة إلى النسبية تبطل بسبب إطلاقية الزعم نفسه. انظر:

- زين، "**الحوار الإسلامي المسيحي في السودان: أسس معرفية ومعضلات تاريخية**"، مرجع سابق.

أصحاب هذه المقاربة، ظاهرة الدّين شكلاً ومضمونًا، وينظرون إليها نظرة عدائية، لفقدان التعاليم الدّينية -في رأيهم- النسق الداخلي، ولكونها تتسم بالتناقض وعدم العقلانية، وبالتالي يجب أن يُسدل الستار عليها من غير رجعة.[٥٠]

ومن الناحيّة التاريخيّة يشير كثير من الباحثين إلى أن الاتجاه الإلحادي لدراسة الدين ظهرت ملامحه الأولى في الفلسفة اليونانية، خاصة عند بروز الفلسفة الطبيعيّة، وبالذات عند الفيلسوف اليونانيّ طاليس (٦٢٤-٥٤٦ ق.م)، الذي قدّم تفسيرات عقليّة عن أصل العالم وطبيعته، دون الرجوع إلى التفسيرات اللاهوتيّة أو الميثولوجيّة للعالم والحياة في اليونان.[٥١] ولم تتوقف المقاربة الازدرائية الإلحاديّة للتعاليم الدينية وتهميشها عند الفلسفة الطبيعيّة اليونانيّة في الغرب، بل كما تشير إليه "كارن أرمسترونغ"، في كتابها تاريخ الإله: (A History of God)،[٥٢] أنه ومنذ نهايات القرن السابع عشر وبدايات القرن التاسع عشر، ومع التطور العلمي والتكنولوجي الذي شهده الغرب، بدأت بوادر تيارات فلسفيّة أعلنت استقلالها من فكرة وجود الخالق الأعظم. هذا العصر كان عصر كارل ماركس (١٨١٣-١٨٨٨)، وتشارلز داروين (١٨٠٩-١٨٨٢)، وفريدريك نيتشه (١٨٤٤-١٩٠٠)، وسيجموند فرويد (١٨٥٦-١٩٣٩)، الذين بدأوا بتحليل الظواهر المعرفيّة والنفسيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة للإنسان بطريقة لم يكن لفكرة الخالق الأعظم أي دور فيها.

---

[٥٠] ومن الذين ذهبوا إلى هذا المنوال الفيلسوف الاجتماعيّ الفرنسي أوجست كونت August Conpt (١٧٩٩-١٨٥٧م) صاحب الرؤية الاجتماعيّة الثلاثيّة لحياة البشر وتاريخهم الفكريّ، متوصلاً إلى أن الدين مرحلة بائدة ومنقرضة من الحياة العقلية للإنسان. وهي النتيجة التي توصل إليها معظمُ الوجوديين والماركسيين فيما بعد، الذين لم يتوقفوا عند إنكار وجود الله فحسب، بل عدّوه وهماً عاش فترة من الزمن في عقول الناس ثم ذهب إلى غير رجعة؛ إذ كان يخاطبنا في فترات سابقة ثم صمت، فلم يعد من وسعنا الآن سوى أن نلمس منه جثة هامدة. انظر:

- البهي، محمد. **الفكر الإسلامي الحديث**، القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٩١م، ط١٢، ص٣٥٢ وما بعدها.
- Picering, Mary. ***Auguste Comte: An intellectual biography***, England: Cambridge University Press, 1993, pp.562-569.

[٥١] تدل معاملات فلاسفة اليونان مع الديانات في زمانهم ونظرتهم إليها على اعتقادهم أنها إنتاجٌ بشريٌّ ساهم في إنتاجها الشعراء والكهنة وغيرهم. وذهب بعضهم إلى أبعد من ذلك، وسلك مسلكاً عدائياً تجاه الدين ونهجوا نهجاً يشكك في مصداقية الحقيقة الدينية المعتادة من حيث مصدرها، ومن حيث قيمتها المعرفية.

[٥٢] Armstrong, Karen. *A history of God: The 4000 year quest of Judaism, Christianity and Islam*, New York: Alfred A. Knopf, 1993, p.397

وتتضمن المقاربة الإلحاديّة للدّين نوعين من المناهج، الأول منهما: مقاربة أصحاب الفلسفة الطبيعيّة التي أعطى أتباعها الأوليّة للعقل والتأمل الفلسفي في فهم الحياة وتفسيرها، دون إعطاء أي وزن للتعاليم الدينية أو الوحي في معرفة عالم الطبيعة وما وراء الكون وعالم الخلود، مما يعني إسقاط التعاليم الدينيّة ورفض قدسيّتها، ومن ثمّ السعي إلى إبعادها من الحياة الاجتماعيّة. وبدأت هذه المقاربة الإلحاديّة للدين عند اليونان، بالاستخفاف بالتّعاليم الدينيّة وقيمتها المعرفيّة أولاً، ثم الاعتقاد بأنها إنتاجٌ بشريٌّ ساهم في إنتاجها الشّعراء والكهنة وغيرهم. وتطور هذا الاستخفاف والتّشكيك في قدسيّة الدّين إلى مسلك عدائي ينكر صدق الحقيقة الدينية، وانتهى إلى نتيجة مفادها، أن الدِّين في حقيقته: مجموعة أساطير ابتدعها خيال الناس الخصب، وعليه ينبغي أن يُستبدل بها أفكار تتبع العقل يفسر بها الكون.[٥٣]

أما النوع الثاني للمقاربة الإلحاديّة للدين، فهي رؤية بعض علماء الأنثروبولوجيا الثقافيّة، التي دعا أصحابها، إلى دراسة الدّين من منظار الدراسات الأنثروبولوجيّة بوصفه ظاهرة إنسانية طبيعية، قابلة للدراسة عبر أطر منهجيّة وموضوعيّة بعيدة عن الذاتيّة. ومع تأكيدهم من حيث المبدأ ضرورة دراسة الدّين من منظار الحيدة، إلا أن جلّ دراساتهم، كانت لا تقرّ للدين بأصل مقدس (إلهيّ)، ولم يكن بمقدورهم التّمييز بين الدّين والسّحر والخرافة والأساطير، كما لم يميزوا بين الدّين المنزّل والدّين الوضعيّ. وتضمن النّهج الأنثروبولوجي لدراسة الدّين نمطين من المقاربة، توصل النّمط الأوّل إلى أن الدّين وليد سيرورة تطوريّة وضعيّة بشريّة ومركبات ثقافيّة لا أكثر، ولا يعترف هذا النمط الفكريّ من علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا الثقافيّة لدراسة الدِّين بأي مصدر غيبي (إلهي) مقدس للدين، بل رأى هذا الفريق الدِّين بأنه صنعة بشريّة مختلقة، وأنه أفيون للشعوب أو مظاهر مرضية مزمنة لاغتراب اجتماعيّ، ووسيلة للهيمنة الاقتصاديّة، وأداة لخداع الجماهير المستغلّة. ويمثل هذا النّمط الإسقاطيّ كتابات كارل ماركس، وأوجست كونت، وسيجموند فرويد وغيرهم من الذين لم يترددوا عن الجزم ببطلان حقيقة الدّين وقدسيته، وإنكار قيمته المعرفيّة. أما النمط الثاني، فهم أولئك العلماء الذين توصلوا إلى أن الدِّين

[٥٣] متّي، كريم. **الفلسفة اليونانية**، بغداد: مطبعة الإرشاد، ١٣٩١هـ، ص٧٦ بتصرف.

ظاهرة اجتماعية، ويمكن دراسة معالمها الظاهريّة والنفسيّة من خلال المناهج الاجتماعيّة، شأن الظاهرة الدينيّة شأن المؤسسات الاجتماعية، دون البتّ بعدم قدسيتها أو العكس. هذا النمط من الدراسات قدّمها زمرة من علماء علم الاجتماع والأنثروبولوجيا الثقافية، وهم وإن اختلفوا مع الإسقاطيين للدّين في البتّ في بطلان الدين وحقيقته، إلا أن دراساتهم لا تعترف للدّين بقدسية ولا أصول ربانيّة لوجوده، مما يعني النتيجة الإسقاطيّة نفسها.[٥٤]

ومقابل الاتجاه الإلحاديّ الذي ينطلق من الرؤية العدائية للدين أو على الأقل ازدرائه لها، ينطلق أصحاب النّهج الإيمانيّ التبريريّ من منطلق الاعتقاد بصدق التّعاليم الدّينيّة واعتناقها ثم الدّفاع عنها، من خلال بيان قواعد الدّين الذي يؤمنون به، وشرح مقوماته العقديّة والإيمانيّة والفكريّة، وبيان الأحكام العمليّة المستنبطة من النصوص المقدّسة لديهم. وَوُجِدَ هذا الفريق في معظم الدّيانات الكبرى، خاصّةً لدى الفكر اليهوديّ، والمسيحيّ، والإسلاميّ؛ إذ قام علماء الكلام في هذه الدِّيانات بدراسة التعاليم الدِّينية بطرق كلاميّة، وفق نهج إيمانيّ تبريريّ. وسواء كان التبريريون من هذا العصر أو ذاك، أو من هذا الدين أو ذاك، فإن هناك ملامح منهجيّة وموضوعيّة مشتركة في دراستهم للدين، أبرزها الدّفاع والرّفض، أي الدفاع عن صحة معتقد الكاتب ورفض المعتقدات الأخرى ووصفها بالبطلان.[٥٥] إن هذا الاتجاه يطبّق في دراسته الأديان منهجًا إيجابيًّا صادرًا عن

[٥٤] منها الدّراسات التي قدمها ماكس فيبر (ت١٩٢٠م) –أحد رواد علم الاجتماع الحديث– عن الدين في كتابه **الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية** *(The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism)*، ومنها الدراسات البراجماتيّة التي قدّمها الفيلسوف الأميركي وليام جيمس، وخاصةً كتاب **أنواع التجربة الدينيّة** *(the Varieties of Religious Experience)* الذي تناول الدين من وجهة نظر فلسفيّة ونفسيّة، ومنها دراسات ماكس ميلر، الذي اهتم بصفة خاصة باللغة السنسكريتية الهندية القديمة، وأسهمت دراساته في الدرس المقارن للدين وعلم الأساطير. انظر:

- Weber, Max. *the Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Translated by Talcott Parsons, New York: Scribner, 1976.
- James. William. *The Varieties of Religious Experience*, New York: Image Books, 1978.

[٥٥] والمتأمل في كتابات هؤلاء يلاحظ أن الشيء الذي يجمعهم، هو: أولاً، وحدة الموضوع الذي يتناولونه، وهو البيان والدفاع عن العقيدة التي يؤمن بها الكاتب، فيما يتعلق بالإلهيات، والنبوات، والمعاد وغير ذلك من موضوعات

موقف إيماني، انصرف أتباعه إلى إثبات العقيدة الدينيّة وأصالتها، وبيان ما في النظم العقديّة من وحدة ونسقيّة وعقلانيّة، ومحاولة تبرير وبيان ذلك كله بالطرق الكلاميّة. ويتضمن تيارين؛ الأول، هو ذلك التيار الذي يميل إلى الشرح والتوضيح، وبيان العقائد، وتبسيطها من خلال النصوص الدينية المقدسة لديه. ويمكن وصف هذا التيار بأنه دراسة داخليّة من أجل بيان التعاليم الدِّينيّة وشرحها لمعتقديها. أما التيار الثاني، فإنه من خلال الأدوات العقلية والنصوص النقلية يقوم الكاتب بالدفاع عن الدين الذي يعتقده وصحة مضمونه،[٥٦] وذلك من خلال نفي وجود أي تناقض بين العقل ومعتقداته، ثم بيان فضيلة الدِّين الذي يؤمن به عن غيره من الأديان والمعتقدات الأخرى؛ إذ إن دينه هو الحق، وما عداه باطل. وهذا النّهج هو ما يسمى بالنّهج الجدليّ أو الحِجَاج الكلاميّ، وكثيراً ما يفتقر هذا النّهج إلى الموضوعيّة العلميّة لدراسة المعتقدات.

أما النّهج الثّالث، فهو ذلك النّهج الذي يدعو إليه العالم الرياضيّ والمؤرّخ الاجتماعيّ المسلم أبو الريحان البيرونيّ وأمثاله. وهو نهج يتفق مع الدّراسات الأنثروبولوجيّة في أهميّة دراسة التّراث الثّقافيّ والمعرفيّ للمجتمع في معرفة معتقداتهم الدينيّة، لكنه يختلف معهم في كون الدين جزءًا من الإنتاج البشريّ يخضع للسيرورة الاجتماعيّة، أو مقارنة الدّين بالسّحر والخرافة الشّعبيّة. ذكر البيرونيّ تفاصيل هذا النّهج لدراسة الأديان في كتابيه الآثار الباقيّة عن الأمم الخالية،[٥٧] الذي تضمن دراسة عميقة لثقافات

الإيمان والعقيدة. ثانياً، وحدة المنهج، بمعنى توظيف الطرق الكلامية الدفاعية، المبنية على الحجج العقلية والجدلية، وتبسيط المعتقدات الدينية وشرحها للعامة بطريقة يسهل فهمها.

[٥٦] وكثيراً ما يركّز هذا الاتجاه اهتمامه على علاقة الدِّين بالعقل، ونجد عند بعض هؤلاء من يرجّح النص الديني على العقل، ويتهم العقل البشري بالقصور عن إدراك بعض الأمور التي تضمنها الوحي، بينما نجد عند آخرين منهم النزعة التوفيقية بين الدين والمعارف العقلية. والشيء الذي يجمع التيار التبريري بشقيه؛ البياني والدفاعي، هو: أولاً، اتهامهم العقل البشري بالقصور عن إدراك التعاليم الدينية أو استيعابها، في حالة ظهور تناقض بين الدين والعقل، وقولهم إن ما جاء به الدين وحي إلهي، وإنه يحمل لهذا صفة الصدق والكمال، وإن من الخطأ العزوف عنه وطلب الحقيقة من مصدر سواه فيما جاء به. ثانياً، قولهم إن الحقائق التي جاء به الدين فوق متناول العقل، وليس من الحكمة أن نسلم حقائق الوحي لضعف استدلالاتنا؛ لأن البحث فيها لا يكون إلا بمدد من السماء –ممثلاً في الوحي– الذي ينزله الله على من يصطفيه من عباده، فيرتفع بهم دفعة واحدة إلى عقيدة معصومة من الخطأ. انظر:
– الطويل، توفيق. **قصة النزاع بين الدين والفلسفة**، القاهرة: دار النهضة العربيّة، ١٩٧٩م، ص١٧٩.

[٥٧] البيروني، أبو الريحان محمد بن أحمد. **الآثار الباقية عن القرون الخالية**، القاهرة: مكتبة المتنبي، ١٩٨٠م.

الأقوام التي سبقت الإسلام وتاريخها على نحو مقارن، وكتابه الموسوعيّ تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة، الذي تناول فيه الأديان والعادات الشعبيّة للهند منذ عصورها الموغلة في التاريخ إلى عصر البيروني. وعدّ علماء الفكر الدّيني المقارن المعاصرين -أمثال المستشرق الألمانيّ إدوارد سخاو- هذين الكتابين، بأنهما حجر أساس لعلم الأنثروبولوجيا الدينيّ.

ومع أن البيرونيّ قدم درسه المقارن للدين بمنهج أقرب إلى المنهج الأنثروبولوجيا الدينيّ الحديث، إلا أن منهج البيرونيّ يختلف عن مناهج الأنثروبولوجيا الدينيّة الحديثة في عدة جوانب؛ أولها، أن البيروني كان يميز بين الدين والخرافة، ولم يكن يقارن الدين بالسحر كما هو مشهور في الأنثروبولوجيا الدينيّة. ويشير في مقدمة كتابه عن الهند إلى ضرورة التمييز بين الدين الحق والباطل؛ أي في رأيه أن هناك دينًا حقًّا نزل من عند الله تعالى، وهناك معتقدات باطلة ونحل فاسدة هي من صنع البشر، سواء عن طريق الخرافة أو الأسطورة الشعبيّة. ثم إنّ البيرونيّ يختلف مع الأنثروبولوجيا الحديثة في معياريّة المنهج المقارن للدين؛ خاصة مع الفريق الذي آمن بضرورة التوقف عن "الوصف والتحليل" لدراسة الدين دون إصدار أحكام قيميّة في صحة المعتقد الدينيّ أو العكس. ويرى البيرونيّ أن هدفه في التأليف في مجال الدِّين المقارن، كما ذكرنا سابقاً هو: "الوصول إلى الحق"؛[٥٨] أي معرفة المعتقد الصحيح والسقيم من الدِّين، والحكم عليها من حيث الصحة والبطلان، وهو عكس ما ترمي إليه الدراسات الأنثروبولوجية الحديثة لدراسة الدين.

ومن جهة أخرى يختلف البيرونيّ مع النهج التبريريّ (الكلاميّ) في دراسة الدِّين، ويؤكد على ضرورة الابتعاد عن المنهج الجدليّ الحِجَاجِيّ في دراسة الأديان، لأسباب كثيرة أهمهما، أن تطبيق المنهج الجدليّ الكلاميّ يقودنا إلى الدفاع عن الخصوصيّات الثقافيّة، مما يجعلنا عرضة للنسبيّة المعرفيّة في مجال الأديان. ثانياً، أن النهج الكلاميّ يحول دون المعرفة الصحيحة للأديان الأخرى، لكونه ينظر إليها من منظار تراكماته الفكريّة والعقديّة، مما يجعلنا نعيش في قولبة فكريّة لا نملك الحقيقة فيها. ولئن كان البيرونيّ اتفق مع منهج

[٥٨] البيروني، **تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة**، مرجع سابق، ص١٣.

الأنثروبولوجيا الدِّينيّة الحديثة في أهميّة التراث الثقافيّ عند دراسة الأديان؛ إلا أنه اختلف معهم في تحديد طبيعة علم مقارنة الأديان ومغزاه، وخاصة في معياريّة هذا العلم. ثم إن كان البيرونيّ متفقًا مع أصحاب النهج الكلاميّ في ضرورة إصدار الأحكام القيميّة في دراسة الأديان، فإنه اختلف معهم في أن يكون ذلك من خلال الحِجَاجِ الكلاميّ والجدليّ.

خاتمة:

إن لعلم دراسة الأديان أهميّة معرفيّة؛ إذ يساعدنا على الوقوف على حقيقة الأديان، والتعرف على مدى التشابه والتباين فيما بين الأديان. كما أن هذا العلم يساعد صاحبه على تحديد موقفه من هذا المعتقد أو ذاك. ومع أن الجميع يقرّ بأهميّة الدرس المقارن للدّين، لكونه يرشدنا إلى فهم ما آمن به الإنسان من أفكار نبيلة، وما شعر به من عواطف ساميّة تجاه الحياة الإنسانيّة، وما تصوره الإنسان عن العالم الماديّ وعالم ما وراء الطبيعة، إلا أنَّ المسائل المتعلّقة بمفهوم هذا العلم ومقاصده، لم تكن محل اتّفاق بين العلماء على مرّ العصور.

وبعد الدّراسة والتّحليل لمفهوم علم مقارنة الأديان وإمكانيّة الحصول عليه، توصل البحث إلى عدة أمور؛ منها: إن هذا العلم كان –وسيظل– جزءاً من التفكير المعرفيّ الذي أسهم في فهم الظّاهرة الدينيّة والثقافة الحضاريّة للمجتمعات البشريّة. وإن هناك إجماعاً بين علماء مؤرّخة الأديان على أهميّة هذا العلم وقيمته المعرفيّة. وإن هناك صعوبة في تحديد مفهوم موحّد لعلم مقارنة الأديان، وتحديد العناصر الضروريّة لتعريفه، ثم صعوبة صياغة منهج مقارن للدين يرضي الجميع. وإنّ هناك اعتقاداً يقارب حد الإجماع بين مؤرّخة الأديان على إمكانيّة الحصول على مقاربة منهجيّة لمقارنة الأديان، وإنْ اختلفوا في غاية تلك المقاربة وأهدافها.

وعليه فإننا نوصي أهل العلم والمعرفة بتجديد علم مقارنة الأديان، لكونه جهداً معرفياً وحضارياً في آن واحدٍ، يُمَكِّن صاحبه من تجاوز مواقف الانغلاق على الذّات؛

الانغلاق الذي لم يعد ممكناً في ظروف ثورة المعلومات والاتّصالات. كما ندعو إلى مزيد من الدّراسات العلميّة التي تبحث هذه المفاهيم التي ورد ذكرها في هذا البحث، خاصّة الجوانب المتعلّقة بموضوعيّة هذا العلم ومقاربات العلماء فيه، وطريقة الحصول على منهج علميّ مقارن للدين يتجاوز آفات الرؤية النسبيّة والشعوبيّة للدين. ولا شكّ في أن هذا العلم أسهم في تحسين التّفاهم المشترك بين أهل الأديان المختلفة، وعليه فإننا نوصي أهل العلم ومديري المؤسسات التّعليميّة والأكاديميّة، وصنّاع القرار والسيّاسة —خاصة– في العالم الإسلاميّ، بتأهيل الأجيال الحديثة وتربيّتها على أهميّة الدّرس المقارن للدّين، من خلال إدراج مفاهيم علم الدّين المقارن في المراحل التّعليميّة كافّة، من مدارس وجامعات، من أجل الإعداد المعرفيّ للأجيال في هذا المجال ذي الأهميّة الدينيّة والمعرفيّة.